

НАЧАЛО ПСИХОЛОГИЗМА В ЛИТЕРАТУРЕ («СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ» В СВЕТЕ ГЕНЕЗИСА ХУДОЖЕСТВЕННОГО ЯЗЫКА)

Печальная судьба единственного древнего списка «Слова о полку Игореве» явилась причиной тому, что научное изучение этого гениального памятника с самого начала встало перед необходимостью аргументировать его принадлежность к XII в., потребовалось идентифицировать его язык с книжными языковыми прецедентами этого времени. Эта задача была выполнена наукой блестяще, установлены многочисленные контакты «Слова» с памятниками древнерусской книжной словесности. Однако, на наш взгляд, есть еще один аргумент, который подтверждает древние истоки текста и вместе с тем позволяет обосновать его оригинальность на общем фоне древнерусской литературы. Цель данной статьи — взглянуть на «Слово» с точки зрения генезиса поэзии, как на первый в истории русской литературы художественный текст, рассмотреть заявленную проблему именно в ракурсе этого первенства.

У стадии генезиса есть свои особенности, не совпадающие со сложившимися законами поздних риторик и поэтик. Согласно наблюдениям О. М. Фрейденберг над генетической спецификой античных текстов, авторское слово литературы вычленяется из мифа, из архаического двуединства пения-речи, но само это слово еще не расчленено, оно одновременно поэзия и проза. Отсюда первоначальная двуприродность античного способа повествования, об одном и том же рассказывается двояко: посредством образа и посредством отвлеченного понятия, причем наиболее древняя форма повествовательной конструкции — это рядоположение показа-картины и рассказа, иными словами, двучлен образа и наррации [1]. Другой пример такого двучлена — гомеровские развернутые сравнения, представляющие собой параллель мифологической части и ее понятийного парафраза. Открытием Фрейденберг стала догадка, что оба члена сравнения восходили к прежнему (в мифе) семантическому тождеству. Их последующее расхождение, отвлечение смысла от образа знаменовали переход от языка мифа к языку поэзии и повествования, а первой формой отвлеченного понятия, предшествующей наррации, стала, по Фрейденберг, метафора.

Хотя «Слово о полку Игореве» было создано в эпоху уже сложившейся нарративной традиции, заимствованной в готовом виде из византийской литературы, и его Автор уже имел в своем распоряжении понятийный язык повествовательных жанров, однако поэзия «Слова» выросла на почве живой языковой традиции мифа. В этом убеждает сам же Автор «Слова», начиная свою «песнь» поэтологическим спором с певцом-предшественником, приводя примеры характерных для Бояна мифопоэтических уподоблений (*«пущает 10 соколов на стадо лебедей», «растекается... серымь вълкомь по земли»* и т. п.) [2]. Причем таким «закрытым» образным языком,

за которым угадываются бывшие верования, говорит не только Боян, но и другие персонажи «Слова» (сон Святослава, толкование сна боярами, закланье Ярославны, разговор князя Игоря с персонифицированным Донцом, диалог половецких ханов в финале текста); это язык, хорошо известный современникам Автора.

Основная эстетическая задача Автора, заявленная им в поэтологическом зачине, — смысловое раскрытие образной системы мифа. Мифологический образ космологичен, универсален, он включает в себя без различения и природное, и собственно человеческое содержание, т. е. представляет собой тождество внешнего и внутреннего, объекта и субъекта и т. п. Автор «Слова» расчленяет мифологический синкретизм на отдельные смысловые зоны, демонстрируя сам процесс вычленения из мифологических универсалий исторического, психологического и даже поэтологического смысла в их специфике и обособленности. Художественное высказывание строится в «Слове» по принципу рядоположения разных языков: одно и то же говорится на языке мифа, метафоры и нарратива, синкретический образ-миф посредством новой стилиевой обработки получает вполне определенное значение.

Нельзя сказать, что эта специфика текста совершенно ускользнула от внимания исследователей, отдельные фрагменты «Слова» неоднократно вызвали впечатление сопутствующего образному ряду комментария. Так, например, поясняя эпизод, где упоминается Див («*Солнце ему тьмою путь заступаше; ночь стонуши ему грозою птичь убуди; свистъ зверинъ вѣста <...> Дивъ кличетъ врѣху древа, велитъ послушати земли незнаеме...*»), Н. А. Мещерский заметил, что звериный свист — «это и есть предупреждающий клич Дива» [3], т. е. представляет собой расшифровку мифологического образа. Косвенным подтверждением догадки Н. А. Мещерского может служить распространенная в древнерусских памятниках идиома «дивий зверь», соединившая в одно понятие то, что в «Слове» остается параллелью: «нападоша на нь акы **зверие дивинъ**» (из рассказа о смерти св. князя Бориса в «Повести временных лет»); «пободоша их, акы **дивиа звери**»; (из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия); в одном из посланий Грозного злобе «дивияго зверя» уподоблено поведение его врагов-бояр: «всячески образом **дивияго зверя** распыхаяся, измену свою совершаете» [4]. Определение «дивинъ» («дикие», «лютые», «злобные») — результат уже осуществившегося перехода образа-мифа в иносказание, кроме того, само слово «зверь» в древнерусской литературе часто использовалось в переносном значении — «жестокий, свирепый человек» [5]. Учитывая законы развития языка, его движение от конкретных образов-персонификаций к абстрактным понятиям, можно предположить, что непонятное существо Див — это мифологическая персонификация дикости-злобности, т. е. то, что мы сейчас именуем «звериностью», вкладывая в это слово переносный психологический смысл.

Параллель образной картины и нарративного прямого комментария отметил Л. В. Соколов в фрагменте с девой Обидой: «*Встала Обида въ силахъ Дажь-Божя внука, вступила девою на землю Трояню, всплескала*

лебедиными крылы на синемъ море, у Дону; плещучи, убуди жирня времена». Указав на сходство Девы-Обиды с греческой богиней раздора Эридой, Л. В. Соколова замечает, что данный фрагмент образно, иносказательно говорит о том же, что далее «расшифровывается» в прямом высказывании: *«Усобица княземъ на поганые погипе, рекоста бо братъ брату: “Се мое, а то мое же”. И начяша князи про малое “се великое” мльвити, а сами на себе крамолу ковати, а погани съ всехъ странъ прихощаху съ победами на землю Рускую»* [6]. Персонифицированная Обида-божество, таким образом, поясняется Автором «Слова» как оскорбленное самолюбие князей, их непомерные претензии, ведущие к вражде и междоусобицам.

Такое соположение двух языков: мифологического образа и его понятийного парафраза — не частный случай, а один из основных стилевых приемов «Слова». Параллельный нарративу образный ряд, т. е. саму природу этих образов, исследователи аттестуют по-разному. Так, например, Л. В. Соколова считает образ Девы-Обиды иносказательным, в соответствии с распространенным взглядом на язык «Слова» как символический. Мифологических персонажей «Слова» часто воспринимают либо олицетворениями фольклорного типа, либо аллегорическими фигурами, подобными мифориторическим украшениям поэзии XVIII в.

Характерно мнение А. Н. Веселовского: «...отделив в тексте слово “обида” в значении отвлеченного понятия, я увидел в Диве и в деве Обиде неполные попытки мифического овеществления идей: злой судьбины, прирожденного горя-злосчастия, кручины, являющихся то в образе чудища, то зловещую птицей вороном, то в виде Судинушки олонечского причитания» [7]. Формулировка Веселовского («неполные попытки мифического овеществления идей») предполагает, что Автор «Слова» исходит от первичной «идеи» (понятия «обида»), облекая ее в форму мифа. Так делали поэты в начале XX в., но задача поэзии на стадии генезиса, напротив, — развеществление персонифицированных в мифе абстракций, еще не вполне ставших «идеями».

Точно так же Д. С. Лихачев выражение «встала обида» соотносил с аналогичным выражением летописи «встало зло» и полагал, что летописный термин взят Автором «Слова» в качестве исходного: термин «встала обида», по мнению ученого, рождает образ Девы-Обиды [8]. Здесь то же убеждение, что поэтическая мысль движется от абстрактного к конкретному. Это верно, как мы выше заметили, для новейшей поэзии (для того времени, когда выражение «встала обида» начисто утратит свою первоначальную образность), на стадии же генезиса языковая функция поэзии противоположна: она, напротив, осуществляет понятийное отвлечение смысла от образа, т. е. переводит миф в метафору. В данном случае разница между «Словом» и летописью состоит в том, что в «Слове» дается параллель исходного персонифицированного образа-мифа и его понятийной расшифровки, летопись же уже обращает мифологический образ в термин с переносным значением (как и в случае с «дивием зверем»).

Присутствие мифа в «Слове» особенно очевидно во фрагментах, касающихся психологической атмосферы, сопутствующей изображенным событи-

ям. Можно заметить, что и в других древнерусских текстах психологические понятия, в силу их неразработанности, еще сохраняют подчас оттенок бывших мифологических персонификаций. Так, к фрагменту с Девой-Обидой были указаны сходные параллели из Пролога: *«въста обида на смущение и разбой на братолюбие»* [9]; из сборника «Измарагд» («Слово о правде и неправде»): *«Возста бо на девство блуд и погibe девство; возста на чистоту скверна, а на кротость гнев и лютость <...> Возста обида на братолюбство, татба же и разбой на тихость, и на милосердие скупость. Возста на щедрость неподаяние, возста беззаконие на сохранение закона»* [10].

Согласно открытиям исторической поэтики, и фольклорные олицетворения, и книжные аллегории, наглядно изображающие идеи, вышли из одного корня — из синкретического образа-мифа, разница между ними обусловлена степенью условности (фиктивности) образа, его стремления к все большей отвлеченности и однозначности переносного смысла. Здесь уместно привести трактовку мифа, данную А. Ф. Лосевым: «...то, что входит в аллгорию, метафору и в символ в качестве феноменально данной живописи, трактуется в мифе как существующая в буквальном смысле слова или как совершенно не зависящая от человеческого субъекта объективно данная субстанциональность» [11].

Такими не зависящими от человека субстанциональными силами предстают в «Слове» персонификации психических категорий — Див, Дева-Обида, Карна и Жля. Эти персонажи еще не являются ни олицетворениями, ни аллегорическими фигурами, они выступают в своей исходной мифологической форме. Это абсолютно не значит, что Автор «Слова» — язычник по своей вере, это лишь означает, что он хорошо понимает саму суть живого в его время мифопоэтического языка и ставит перед собой задачу его сознательного преобразования.

Указанные мифологические существа имеют этимологически прозрачные наименования: Обида, Карна (от «карити» — «оплакивать») и Жля (желя, желя) — скорбь, терзание, плач по умершему. Согласно комментарии М. В. Щепкиной, Карна — плач, вопль, голошение «за ним», т. е. по нем, по полку Игореву; Желя — жалость, печаль, тоска о нем же [12]. Однородным этому ряду является и Див, в котором можно заподозрить, как мы упоминали выше, персонификацию дикости-лютости. По мнению Л. В. Соколовой, Див — языческое божество дикого, не освоенного человеком пространства, где властвуют опасные для человека стихийные силы, подобие греческого Пана [13]. Т. М. Николаева объединяет всех этих персонажей в группу анимизированных существ, одушевленных стихий и высказывает проницательную догадку об их логической связи, она устраивает логику появления этих существ в тексте, исходя из их функций: Див вызывает, предупреждает врага, после встает Дева-Обида и вызывает усобицу, гибнет войско Игоря, и с огнем в погребальном роге появляются Карна и Жля — все это, по мнению исследователя, сублимированная угроза, месть оскорбленных человеческим вызовом природных сил [14]. Сама эта логическая цепь выявлена замечательно, но с ее пояснением трудно согласиться: о ка-

ких природных силах тут речь, если сама этимология имен ясно указывает на сферу психики, эмоций?

Впечатление природно-пространственного статуса этих образов возникает именно по той причине, что Див, Обида, Карна и Жля — это мифологемы. Автор «Слова» обнажает саму специфику мифопоэтического языка, демонстрируя присущее мифу космическое бытие человеческих эмоций: прежде чем стать «свойствами», «состояниями», «понятиями», они были живыми «персонами», «божествами». Отметим, что в переводах библейских книг и в летописи эти имена используются как нарицательные: **«И превращу праздники ваша въ желу и вся песни ваша въ плачь»** (из Книги малых пророков) [15]. Это библейское выражение с присущей ему стилевой симметрией (удвоением смысла с помощью повтора-парафраза) отозвалось в повести о походе Игоря Ипатьевской летописи: **«И тако во день святаго воскресения наведе на ны господь гневъ свой, в радости место наведе на ны плачь, и во веселии место желу на реце Каляы»** [16]. Примечательно, что Автор «Слова» следует этому же симметричному синтаксису (**«За нимъ кликну Карна, и Жля поскочи по Руской земли, смагу людємъ мычючи въ пламяне розе»** — здесь то же усиление смысла его удвоением, Карна и Жля значат одно и то же), но образы оставляет живыми и действующими персонами. Он остается верен основному принципу своего стиля, а именно дает параллель мифологического образа и его прямой понятийной расшифровки, после введения Карны и Жли следует: **«Жены руския въсплакашась <...> встона... Киевъ тугою, а Черниговъ напастьми. Тоска разлися по Руской земли, печаль жирна тече средь земли Рускыи»**. Параллель мифа и комментария в данном случае означает выделение из космологического универсума собственно психологического содержания, перевод этого содержания в сферу социально-историческую. Эта особенность (при всех лексических и фразеологических совпадениях) отличает «Слово» от повествовательного языка библейских и летописных текстов.

Логическая цепь персонификаций (Див, Обида, Карна и Жля), тонко подмеченная Т. М. Николаевой, на наш взгляд, представляет собой авторскую попытку показать психологическую подоплеку трагедии Игорева похода. Последовательный ряд этих образов дает наглядное изображение реальной психологической ситуации на Руси, состояния коллективной души (можно сказать, «коллективного бессознательного»): Див (дикость, лютость, агрессивность), Обида (оскорбленное самолюбие, мстительность) — причины распри; Карна и Жля (горе, плач и скорбь) — их следствие. Психологическая предпосылка Игорева поражения — языческое наследие княжеской натуры: неуправляемость страстей, их преобладание над разумом (как сказано о том же в прямом авторском высказывании: «Спала князю умъ похоти...»).

Итак, один и тот же смысл в «Слове» дублируется, говорится на двух языках — образном и понятийном. Предшествование образа раскрытому далее реальному содержанию — это, как установлено, общая закономерность в процессе смыслового роста языка. Она была отмечена еще А. А. По-

тебней: «Как в отдельном этимологически-ясном слове знак (представление) необходимо предшествует значению, так и в развитом сравнении первоначальный порядок образа и значения тот же, а извращение его (когда говорится сначала о предмете, потом о том, с чем сравнивается), как всякая инверсия, есть позднейшее усложнение мысли» [17]. Ту же тенденцию первенства образа отражают открытый А. Н. Веселовским психологический параллелизм или распространенные в народной песне приемы тематических повторов, представляющих собой параллель иносказания (загадка, сон) и его раскрытия [18]. Эти стилевые особенности, характеризующие поэтический язык в момент его выхода из мифа, — филологический аргумент в пользу открытия К. Г. Юнга, описавшего архетипы «коллективного бессознательного» как образные психические структуры, предшествующие содержанию сознания.

Если язык в своем развитии движется по пути все большего абстрагирования, утрачивая зрительные эффекты слов, то нельзя не заметить, что именно поэзия замедляет этот процесс. С самого начала, осуществляя понятийное отделение смысла от образа, она не жертвует образом в угоду понятия. В этой связи показательно сопоставление двух текстов — «Слова о полку Игореве» и «Илиады» Гомера, принадлежащих разным временам и культурам, но типологически сходных в том, что они стоят у самой колыбели поэтического языка.

В «Илиаде» вся психологическая атмосфера войны обусловлена действиями персонафицированных психических сил, над схваткой троянцев и данаев витают «Ужас насильственный, Страх и несутая бешенством Распря, / Бога войны, мужегубца Арея сестра и подруга» (Ил. IV, 440–441) [19]. Как прилив или отлив общего воинственного воодушевления, отсутствие и появление воли к действию находится в ведении богов, точно так же вынесен вон источник индивидуальных эмоций, это всегда вмешательство бога или демона. Таким божественным наваждением, или, по выражению Э. Доддса, «психическим вторжением» [20], является, например, высокомерие Агамемнона, обида и гнев Ахиллеса. В это «вторжение» верят и автор, и герои поэмы. Агамемнон так поясняет свою ссору с Ахиллом: «Боги мой ум на совете наполнили мрачною смутой /... Богиня могучая все совершила, / Дщерь громовержца, Обида, которая всех ослепляет...» (Ил. XIX, 88–94).

Образы-персонафикации эмоций в «Илиаде» Гомера — не иносказания, они не означают ничего иного, кроме самих себя, своих имен. Это характерный для мифа пример отчужденной и онтологизированной психики. Для аллегорий они слишком «живые» и действуют, подобно органическим стихиям, в природном пространстве, являются воплощением вынесенных вовне коллективных эмоций-страстей (массового наваждения).

В «Слове о полку Игореве» наиболее близок стилю «Илиады», т. е. языку мифа, эпизод с Карной и Жлей. Тоска и горе на Русской земле выглядят как следствие онтологического «психического вторжения» (сначала «кликну Карна, и Жля поскочи по Руской земли», после чего «жены

русския въсплакашась», «въстона Киевъ тугою» и т. п.). Сходным образом описан у Гомера прилив воинственного духа у обеих враждующих сторон: «Зевс Вражду ниспослал к кораблям быстролетным ахеян, / Грозную вестницу, знаменье брани несущую в дланях. / Стала Вражда на огромнейший черный корабль Одиссея» (Ил. XI, 3–5), далее говорится о следствии ее появления: «Всем во мгновенье война им кровавая сладостней стала» (Ил. XI, 13).

Как не являются иносказаниями-аллегориями персонификации психических сил у Гомера, так же и в «Слове» это мифологемы, из которых вышли прямые психологические описания. Но в целом авторское восприятие этих мифологем в «Слове» иное, нежели в «Илиаде».

У Гомера они остаются божествами = субстанционально овнешненной эмоциональностью. Психологические понятия в «Слове» (Див, Обида, Карна, Жля), хотя и сохраняют свою онтологическую, т. е. «божественную» форму, но уже могут восприниматься двояким образом — их имена уже заключают в себе движение к нарицательности. Здесь ярко ощутима двойственность образного языка, переживающего свой переход от мифа к понятию: Обида и другие персонажи такого рода одинаково могут трактоваться как мифологический антропоморфный образ отчужденной психики и как олицетворенное нравственное понятие, ср.: «кликну карна и жля поскочи», «тоска разлияся <...> печаль жирна тече» воспринимаются однородным рядом выражений, хотя первая фраза — мифологические персонификации, а вторая — метафоры (в последнем случае лишь отсутствует антропоморфное одушевление абстракций). Точно такая же стиливая двойственность во фрагменте «Уже снесся хула на хвалу; уже тресну нужда на волю; уже врѣжеса Дивъ на землю». Как Хулу и Нужду в одном в контексте с Дивом можно воспринимать самостоятельно действующими персонами, так и наоборот: Дива, включенного в ряд однородных нарицательных понятий «хулы» и «нужды», можно читать в том же аспекте нарицательности, по аналогии с «дивием зверем» или с книжным «возста... **на кротость гнев и лютость**» (отсюда «врѣжеса Дивъ на землю» = пала на землю ярость и злоба).

«Илиада» и «Слово о полку Игореве» отражают один и тот же процесс рефлексивного осмысления мифа, преобразования его языка в язык собственно поэтический. При этом выделение из мифологического синкретизма собственно «человеческого» содержания не означает полной отмены мифа, живой и чувственно воспринимаемый образ остается обязательным условием поэзии. На ранней стадии генезиса соотносительность образной формы и отвлеченного содержания предстает как осознанная их параллельность, причем в сравнениях Гомера еще ощутимо их семантическое равенство при первенстве образа, в «Слове о полку Игореве», напротив, акцентируется дистанция между образом и его понятийным комментарием, природно-мифологический образ на фоне комментария теряет свою буквальную семантику. Эта разница, несомненно, обусловлена разными мировоззренческими условиями и свидетельствует о колоссальной временной отдаленности двух культур.

В «Илиаде» и природа, и история управляются богами, которые обеспечивают равновесие универсума в целом, поэтому нет принципиальной разницы в законах природного и исторического существования, соответственно — в поведении человека и зверя. Этим представлением в конечном счете, и обусловлена структура гомеровских сравнений, разворачивающих лишь одну из двух равнозначных параллелей, демонстрирующих первенство природного прецедента перед человеческим. В качестве примера приведем сравнение боевого поединка с охотой хищного зверя (их большинство в «Илиаде»): разворачивая природную параллель в целую картину, Гомер заставляет представить, прежде всего, подробно описанную ярость раненного зверя, и несравненно более краткой оказывается объясняемая часть, где речь идет о раненном воине, она выглядит итоговым выводом сравнения:

*...как лев, расплылся он жаром,
Лев, которого пастырь в степи, у овец руноносных,
Ранил легко, чрез ограду скакавшего, но, не сразивши,
Силу лишь в нем пробудил; и уже отразить не надеясь,
Пастырь под сень укрывается; мечутся сырые овцы;
Вкруг по овчарне толпятся, одни на других упадают;
Лев распаленный назад, чрез высокую скачет ограду, —
Так распаленный Тидид меж троян ворвался, могучий.*
(Ил. V, 136–143).

Поскольку второй член сравнения имеет тот же признак, достаточно описать этот признак один раз в развернутой природной параллели: состояние и льва, и Диомеда, разъяренных от ранения, абсолютно идентично.

Но «Слово о полку Игореве» создавалось в эпоху, когда космологическая система мифа воспринималась новой христианской идеологией в качестве отрицаемой оппозиции, языческому пространству природы была противопоставлена собственно человеческая сфера бытия — история, закону цикличности — идея телеологического хода времени. С точки зрения христианской системы этических ценностей, язычники «живяху звериньским образом, живуще скотьски» («Повесть временных лет»)[21], то же у митрополита Илариона: «И прежде бывшемъ намъ яко зверемъ и скотомъ» («Русь до крещения»)[22]. Человек, в ракурсе христианства, — носитель разума. Разум же — гарантия мира и порядка, противовес деструктивности природных сил и страстей. Это новое мировоззрение сказалось в «Слове о полку Игореве» на уровнях стилизации в сознательном дистанцировании сферы исторического существования от природного бытия, следствием чего стал перевод космологических образов-универсалий на язык поэзии и нарратива, соответствующий социально-психологической реальности.

Примечания

1. Фрейдсберг О. М. Миф и литература древности. М., 1998. С. 271–273.
2. Текст «Слова о полку Игореве» цит. по изд.: Памятники литературы Древней Руси. XII век / Подг. текста и пер. О. В. Творогова. М., 1980. Буква «ять» в цитатах здесь и далее заменена нами на «е».

3. Мещерский Н. А. Из наблюдений над текстом «Слова о полку Игореве» // Вестн. ЛГУ. Вып. 3: История, язык, литература. Л., 1976. С. 83.
4. Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947. С. 93.
5. Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. М.; Л., 1967. Вып. 2. С. 116.
6. Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: В 5 т. / Под ред. О. В. Творогова. СПб., 1995. Т. 3. С. 334.
7. Веселовский А. Н. Новый взгляд на «Слово о полку Игореве» // ЖМНП. 1877. Ч. 192, № 8. С. 275–276.
8. Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. С. 188; то же: Адрианова-Перетц В. П. «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI–XIII веков. Л., 1968. С. 87. Нужно сказать, что работы Д. С. Лихачева, посвященные «Слову», вызывают впечатление не прекращающихся раздумий и поисков, в них не утверждаются некие непререкаемые аксиомы, часто новая мысль может предстать опровержением старых наблюдений. Так, в одной из поздних работ он пишет об отражении в «Слове» мировоззренческого фона эпохи, еще сохраняющей элементы языческих верований; таким фоном, в частности, являются, по его мнению, представления о самостоятельном, отделенном от человека, пространственном статусе эмоций (веселье, тоска, туга и пр.). — Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. С. 401–406.
9. Адрианова-Перетц В. П. «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI–XIII веков. С. 113.
10. Яковлев В. А. К литературной истории древнерусских сборников: Опыт исследования «Измарагда». Одесса, 1893. С. 205; Кусков В. В. Связь поэтической образности «Слова о полку Игореве» с памятниками церковной и дидактической письменности XI–XII вв. // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI–XVII веков. М., 1978. С. 81–82.
11. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. М., 1982. С. 444.
12. Шепкина М. В. К вопросу о неясных местах «Слова о полку Игореве» // Слово о полку Игореве: Сб. исслед. и ст. / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. С. 194.
13. Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 2. С. 113.
14. Николаева Т. М. Человек и город (еще раз о «двоеверии» в «Слове о полку Игореве» // Человек в контексте культуры. Славянский мир. М., 1995. С. 33–35.
15. Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Вып. 2. С. 87–88, 178.
16. Памятники литературы Древней Руси. XII век. С. 356.
17. Потебня А. А. Малорусская народная песня по списку XVI века. Воронеж, 1877. С. 18.
18. Еремина В. И. Повтор как основа построения лирической песни // Исследования по поэтике и стилистике. Л., 1972. С. 49–50.
19. Цит. по изд.: Гомер. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича. Л., 1990 (сер. «Лит. памятники»).
20. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. М.; СПб., 2000. С. 13.
21. Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М., 1978. С. 30.
22. Памятники литературы Древней Руси. XVII век. М., 1994. Кн. 3. С. 590.